

Les suryan et la civilisation arabo-musulmane / Samir Khalil Samir. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 30 (2005), pp. 31-61.

Titre de couverture : Actes du 7e congrès international des études arabes chrétiennes, Sayyidat al-Bir, septembre 2004. — Textes en français et en arabe.

I. Christianisme — Pays musulmans. II. Chrétiens — Pays musulmans — Histoire. III. Chrétiens — Etats arabes — Histoire. IV. Chrétiens — civilisation arabe. V. Chrétiens — civilisation islamique. VI. Christianisme — Influence — civilisation islamique.

PER L1183 / FT189879P

LES SURYĀN ET LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE

CONFÉRENCE INAUGURALE (USJ)

PAR
Samir Khalil SAMIR, SJ

A. Introduction: les «Suryān», identité et civilisation	32
1. Explicitation du titre: les «Suryān» et la civilisation arabo-musulmane	32
a) Distinction entre «syrien» et «Suryān»	32
b) «Civilisation» au lieu de «culture»	33
c) L'expression «arabo-musulmane»	33
d) Pourquoi avoir choisi ce sujet	34
2. Les «Suryān»: présence majoritaire et compétence culturelle	34
a) Les Suryān jouissent au IX ^e siècle d'une large estime	34
b) Une longue tradition culturelle	36
B. Transmission du savoir antique dans tous les domaines	37
1. Transmission de la culture autour des monastères	37
2. Établissement de traductions et de commentaires	38
3. Fondation d'une École de philosophie et formation de disciples	39
4. Yaḥyā Ibn ʿAdī, chef des logiciens et de l'École aristotélicienne ...	41
5. Importante contribution à la médecine	43
6. L'École de traduction de Ḥunayn	44
a) Un exemple de traduction littérale: «ṣalāt al-ṣukr» dans la liturgie copte	45
b) Élaboration d'une structure ternaire d'une traduction non littérale...	46
7. Un savant humaniste: Qusṭā Ibn Lūqā	47
8. Conclusion	49
C. Discussions et débats sur la base de la raison	49
1. La logique: base de toute la réflexion	49
a) Le débat de Timothée I ^{er} avec le calife al-Mahdī, en 781	49
b) Le «ʿaql» dans les traités de Yaḥyā Ibn ʿAdī	51
c) Description d'un juriste andalou sur la tolérance des Maḡālīs de Bagdād	52
2. L'arrêt de ce mouvement par le retour de l'orthodoxie	54
3. La période de la Décadence (XIV ^e -XVIII ^e siècles)	57
4. Retour de ce mouvement au XIX ^e siècle: la Nahḍah ou Renaissance	57
5. Retour à l'orthodoxie musulmane fondamentaliste	59
Conclusion	60

A. INTRODUCTION: LES «SURYĀN», IDENTITÉ ET CIVILISATION

Avant d'aborder le sujet de cette conférence, je voudrais en expliciter le titre, en précisant le sens des trois mots choisis: «Suryān» pour préciser leur identité, «civilisation» pour distinguer ce terme de celui de culture, «arabo-musulmane» pour éviter le sens large du premier élément et le sens restreint de l'autre.

1. EXPLICITATION DU TITRE: LES «SURYĀN» ET LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE

L'auditeur ou le lecteur se demandera, à juste titre, pourquoi avoir utilisé dans le titre le terme «Suryān», alors que ce n'est pas un mot français. J'ai longtemps hésité avant d'utiliser ce terme, et me suis décidé à le faire pour des motifs que je me dois d'indiquer.

a) Distinction entre «syrien» et «Suryān»

Le mot «syriens» se réfère à un pays, la Syrie, et a donc une connotation géographique, voire ethnique ou politique; tandis que le mot «syriaque» se réfère aujourd'hui à une communauté spécifique (les Syriaques orthodoxes ou catholiques) et exclut les autres communautés. Comment donc désigner toutes les personnes de langue ou de culture syriaque, appartenant aux diverses communautés chrétiennes, voire non chrétiennes¹, qui se désignaient au Moyen-Âge en arabe par le mot *Suryān*?

C'est la raison pour laquelle j'ai préféré utiliser le mot que toutes les communautés syriaques ont utilisé pendant le Moyen-Âge pour s'identifier, qu'ils soient "Nestoriens" ou "Jacobites", plus rarement "Melkites" ou "Maronites". Elles disaient toutes: *Naḥnu as-Suryān*, «nous les Suryān». Notons au passage qu'ils écrivaient le plus souvent en arabe, et cela est un autre motif pour préférer ce terme à celui de syriaque, qui suggère trop une langue; alors que les Suryān se sont exprimé aussi bien en syriaque qu'en grec ou en arabe.

Le mot Suryān a été aussi utilisé sous une forme francisée: pendant plusieurs siècles, on a dit «soryani», pour parler de ces personnes; mais le terme a disparu de l'usage. Ce mot reste la seule appellation qui puisse

1) Je ne sais si les groupes non chrétiens de langue et de culture syriaque utilisaient aussi le terme «Suryān» pour se définir. C'est un point à clarifier.

regrouper toutes ces personnes et toutes ces catégories, sans indiquer nécessairement une ethnie ou un groupe spécifique. Ce terme se réfère à une identité réelle, à la fois culturelle et historique, sans opposer entre eux les groupes de cette identité. Pour ne pas trop alourdir le texte, j'utiliserai de temps en temps le terme «Suryānes», avec une majuscule, pour désigner les «Suryān».

b) «Civilisation» au lieu de «culture»

«Les Suryān et la civilisation arabo-musulmane». J'avais d'abord mis «et la culture», mais j'ai moi-même insisté pour remplacer ce terme par celui de «civilisation», qui a un sens plus large que celui de culture.

En effet, je voudrais précisément souligner qu'il ne s'agit pas simplement d'un rapport au niveau des idées; mais qu'il s'agit bien plus de construire une cité, une «civis», une civilisation précisément. Il s'agit de cela pour les Suryān, et l'on pourrait montrer ce rôle historique à travers toute une série de détails et dans des domaines variés. Ce rôle que les Suryān ont joué au Moyen-Âge, se poursuit de nos jours; car la question essentielle qui se pose quand on parle de «civilisation» est celle de savoir comment construire ensemble une «cité» ouverte à toutes les cultures et à toutes les religions, tout en maintenant son identité propre?

c) L'expression «arabo-musulmane»

Enfin, pourquoi dire «arabo-musulmane»? Pourquoi ne pas dire simplement «arabe», ou encore simplement «musulmane»?

Dire «musulmane» serait beaucoup trop vaste. Il est difficile d'affirmer, en effet, que les Suryān ont marqué la civilisation musulmane dans toute son extension géographique et historique. Certes, ils ont marqué cette civilisation à sa naissance, au moment où elle se constituait comme civilisation universelle. Mais cette civilisation englobe aujourd'hui le monde entier et ce serait trop exagéré de prétendre que les Suryān ont marqué jusqu'à nos jours l'ensemble du monde musulman.

D'autre part, mettre seulement «arabe» serait trop restreint, parce qu'à travers cette civilisation arabe, c'est aussi en partie le monde musulman qui a été marqué par les Suryān, avec la variété de ses cultures (persane, turque, indienne, etc.), comme j'essaierai de le suggérer, sinon de le démontrer.

Je m'efforcerai donc d'examiner l'impact réel possible que les Suryān ont eu sur cette civilisation arabo-musulmane, et le sens que cela a eu pour la société et la pensée médiévale.

d) Pourquoi avoir choisi ce sujet

On comprend aisément pourquoi le thème de cette conférence inaugurale a été choisi. Pour un triple motif.

D'une part, en liaison avec le thème général de ce double congrès syriaque et arabe, celui du «dialogue des cultures»: qui, plus que les Suryān, a contribué à ce dialogue, eux qui ont intégré à leur culture syriaque tant la culture et la civilisation grecques que celles des Arabes, et dans bien des cas celles des Persans.

D'autre part, la contribution des Suryān, en quelque langue qu'elle s'exprime, reste enracinée profondément dans la tradition syriaque, qui a fait l'objet de la première partie de notre double congrès.

Enfin, cette contribution représente, surtout à l'époque médiévale et notamment entre le VIII^e et le XI^e siècle, un apport exceptionnel aux études arabes chrétiennes comme à la civilisation arabe tout court, comme nous le verrons bientôt.

2. LES «SURYĀN»: PRÉSENCE MAJORITAIRE ET COMPÉTENCE CULTURELLE

Le professeur Sebastian Brock, a bien développé lundi, et avec beaucoup de détails, la contribution des Suryān de langue syriaque à toutes sortes de civilisations, pendant les 4-5 siècles qu'il couvrait. Mais les Suryān ne sont pas seulement ceux qui ont produit la littérature syriaque, mais tout autant, sinon plus, ceux qui ont produit une immense littérature arabe, dans le cadre de la civilisation arabe ou arabo-musulmane.

Je voudrais, en me concentrant sur cette civilisation arabo-musulmane, donc à partir du VIII^e siècle, mettre en relief le rôle des Suryān et l'impact qu'ils ont exercé sur elle.

a) Les Suryān jouissent au IX^e siècle d'une large estime

Il y a d'abord un fait, c'est que l'Arabie avant l'Islam connaissait les Suryān, parce qu'il y avait beaucoup de tribus et de communautés chrétiennes arabo-syriaques. Il semble bien que ces communautés chrétiennes aient été presque toutes d'expression *liturgique* syriaque, quelle que soit leur confession christologique, même si la langue arabe était celle qu'ils utilisaient tous les jours.

Nous nous référons à un opuscule bien connu d'al-Ġāḥiẓ, le grand polygraphe arabe du IX^e siècle, qui, dans sa réfutation des Chrétiens (*Ar-radd ʿalā n-naṣārā*), pose d'abord la question suivante: Pourquoi les Chrétiens sont-ils estimés, et pourquoi le sont-ils plus que les Juifs?²

فَأَنَا مُبْتَدِئٌ فِي ذِكْرِ الْأَسْبَابِ الَّتِي لَهَا صَارَتِ النَّصَارَى أَحَبَّ إِلَى الْعَوَامِّ مِنَ
الْمَجُوسِ، وَأَسْلَمَ صُدُورًا عَنْهُمْ مِنَ الْيَهُودِ، وَأَقْرَبَ مَوَدَّةً، وَأَقْلَلْ غَائِلَةً، وَأَصْغَرَ
كُفْرًا، وَأَهْوَنَ عَذَابًا.

Et à sa manière, souvent ironique, il couvre un peu tout l'éventail des domaines dans lesquels les Chrétiens étaient compétents, à savoir: le domaine politique, sociologique, culturel, religieux... etc. Et il rappelle en commençant qu'un des motifs de l'estime dont jouissent les chrétiens auprès des populations musulmanes est le fait que tous les royaumes arabes pré-islamiques étaient chrétiens; cela est resté gravé dans la mémoire des gens, dit-il.

Ġāḥiẓ donne aussi un deuxième motif: comme les gens estimaient beaucoup la civilisation grecque et notamment les sciences et la médecine³, ils pensaient que les Grecs étaient des chrétiens. Et notre auteur s'attache à renverser cette idée; en réalité, dit-il, les Grecs qui se sont intéressés à la philosophie, comme Aristote et Platon par exemple, n'étaient pas chrétiens; de plus, les chrétiens d'aujourd'hui, ne sont pas vraiment des philosophes, ils sont tout juste des commentateurs, des philosophes de deuxième degré. L'auteur s'efforce de les déconsidérer en tant que penseurs.

Puis il dit: On les estime parce qu'ils sont les médecins des califes, les astronomes, les philosophes, les penseurs, mais en réalité ce ne sont que des mécréants, des impies, des gens «areligieux» et athées. Ils avaient déjà cette réputation, et il en donne des exemples. L'argument est repris à la fin du X^e siècle par le qāḍī ʿAbd al-Ġabbār dans sa réfutation des chrétiens⁴.

2) Voir *Raṣāʾil al-Ġāḥiẓ*, tome 3, éd. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn (Le Caire, 1979), p. 308 bas.

3) Ġāḥiẓ écrit au milieu du IX^e siècle, à l'époque d'Al-Mutawakkil (847-861), lequel n'est pas tellement favorable à cette civilisation hellénistique. Néanmoins, l'hellénisme continue de se développer dans les milieux intellectuels de l'Irak et d'ailleurs, et la médecine est particulièrement appréciée de toutes les classes de la société.

4) Voir al-Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār Ibn Aḥmad al-Hamaḍānī, *Taṭbīḥ dalāʾil al-nubuwwah*, éd. ʿAbd al-Karīm ʿUṣmān (Beyrouth, Dār al-ʿArabiyyah li-l-ṭibāʿah wa-l-naṣr wa-l-tawzīʿ, s. d.), tome I, pp. 91-108.

Du point de vue sociologique, ces remarques de Ġāḥiḡ, avec toute l'exagération qu'on lui connaît, sont assez intéressantes: elles montrent bien l'image que les Chrétiens donnaient d'eux à leurs concitoyens musulmans.

Il faut se souvenir qu'à cette époque (vers 860), ils étaient numériquement majoritaires à Baġdād et en Irak, et probablement aussi au Moyen-Orient. On estime que c'est au tournant du X^e-XI^e siècle, vers l'an mil, que les communautés chrétiennes et musulmanes arrivent démographiquement à parité. Ce fait ne doit jamais être oublié quand on s'interroge sur la civilisation 'abbasside.

Ġāḥiḡ nous rapporte donc un fait vécu, difficile à cerner par ailleurs, à savoir la considération dont jouissaient les chrétiens auprès des masses. Or ces chrétiens étaient majoritaires, constitués des diverses communautés de Suryān, qu'il s'agisse des nestoriens (les plus nombreux), des jacobites ou des melkites.

b) Une longue tradition culturelle

Comment se fait-il que, parmi tous les chrétiens d'Orient, ce soient les Suryān qui aient été les pionniers de la civilisation dans l'empire abbasside? Le motif est simple: dans la région où s'est développé le monde musulman, Damas et puis Baġdād, la langue dominante chez les chrétiens de Syrie, de Mésopotamie ou de Perse, était le syriaque; le grec était l'apanage d'une petite minorité, qui probablement le lisait et l'écrivait plus qu'elle ne le parlait. Quant aux Coptes qui constituaient la majorité en Égypte, ils ne se sont pas vraiment intéressés aux sciences et à la philosophie grecque, mais ils ont plutôt cultivé la théologie et la spiritualité.

Ce sont donc les Suryān qui ont volontairement travaillé à assimiler une grande partie de cette culture hellénistique, en traduisant du grec en syriaque, non seulement la littérature patristique, mais encore une grande partie de cette œuvre «profane» philosophique et scientifique (surtout médicale). Cela a commencé un peu au V^e siècle, et a pris son élan au VI^e siècle avec Sergios de Rēš'aynā (= Theodosiopolis ou Ra's al-ʿAyn), et s'est poursuivi jusqu'au IX^e siècle notamment avec Ḥunayn Ibn Ishāq⁵.

C'est ainsi que les Syriaques ont pu vraiment assimiler cette tradition. Ils avaient fondé ces fameuses écoles (*eskūlā*), appelées du nom grec *skholē*.

5) Ḥunayn Ibn Ishāq, mort en 873, a lui-même traduit diverses œuvres de médecine en syriaque.

Ils adoptèrent très largement la tradition académique grecque, fondant dans beaucoup de monastères ces «écoles» de médecine, de philosophie, d'exégèse, et donc évidemment de langue, apprenant souvent l'hébreu et toujours le grec. Le syriaque classique était la langue académique, et n'était pas trop éloigné de la langue vivante néo-syriaque.

B. TRANSMISSION DU SAVOIR ANTIQUE DANS TOUS LES DOMAINES

Les Syriques commencent à transmettre leur enseignement à d'autres. Mais auparavant, dans les monastères, ils avaient créé des centres académiques et même des centres médicaux qui seront connus plus tard sous le nom persan de *bīmāristān*, les hôpitaux.

1. TRANSMISSION DE LA CULTURE AUTOUR DES MONASTÈRES

C'est donc autour des monastères que va commencer le mouvement culturel de traduction du grec en syriaque et de rédaction de commentaires de ces textes grecs. Mais ce qui me semble caractéristique de ce mouvement, qui ne se retrouve pas à cette époque dans les autres communautés, c'est le fait qu'il ne se limite pas au domaine religieux (Bible, patristique, homilétique, spiritualité, liturgie, théologie, etc.), mais embrasse largement les domaines philosophique et scientifique. Ce mouvement commence assez tôt, dès la fin du IV^e siècle, pour atteindre son apogée au VI^e siècle avec Sergios de Rēš'aynā, et aboutir à un nouveau sommet au IX^e siècle avec Ḥunayn Ibn Ishāq.

Ce mouvement de traduction et de commentaire s'accompagne aussi, bien sûr, d'un mouvement de transcription: on copie, dans les monastères, les textes grecs comme les traductions syriaques. Ainsi, ce sont les moines et les monastères qui diffusent la culture dans le Croissant Fertile, tout comme un peu plus tard en Occident les moines et les monastères bénédictins développeront la culture latine, mais aussi (ce qui ne semble pas être le cas des monastères d'Orient) l'agriculture et les techniques. Dans les deux parties de la chrétienté, les moines s'employèrent à transcrire fidèlement, dans des *scriptoria* bien équipés en matériel et surtout en savants, l'héritage culturel et scientifique pré-chrétien et chrétien, et à le transmettre aux générations futures.

Mais il serait inexact de limiter l'action des monastères à la transcription et à la traduction. En effet, beaucoup d'auteurs de la région, beaucoup

de Suryān, dirais-je, ont écrit en grec. Des Pères comme Jean Chrysostome (345-407), Diodore de Tarse (mort avant 394), Théodore de Mopsueste (né vers 350 - mort en 428) ou Sévère d'Antioche (patriarche de 512 à 518), ont écrit directement en grec, et leurs œuvres furent traduites en syriaque par leurs disciples, notamment par Ibas d'Édesse qui professait à l'École des Perses. Ils avaient reçu leur éducation à Antioche (ou même à Alexandrie ou à Beyrouth), qui étaient alors de grands centres de la culture hellénistique. Ce sont des penseurs Suryān, de langue grecque, tout comme leurs successeurs seront des Suryān de langue arabe. Ils ont commenté la Bible, ou prononcé des homélies, ou commenté la Liturgie, ou rédigé des traités théologiques et philosophiques, et font honneur à la «patristique grecque», ce terme ne désignant évidemment pas une appartenance ethnique mais culturelle.

Soit dit en passant, le même phénomène se rencontre en Égypte, où les patriarches et les auteurs alexandrins écrivent en grec et non pas en copte, tout en étant Coptes par définition. C'est une parenthèse, mais il me paraît important de rappeler qu'un Origène (mort en 251) par exemple, dont le nom signifie «né d'Horus», est un égyptien (et, par là, Copte au sens étymologique, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il ait connu le grec), alexandrin (et par là de culture grecque) et fut un des piliers de la tradition alexandrine, tout en ayant écrit uniquement en grec. Sa pensée, sinon ses œuvres, continuera de circuler dans l'Église copte à l'époque médiévale, comme on peut le constater chez un Marqus Ibn al-Qunbar dans son commentaire du Pentateuque, tout comme celle d'Évagre le Pontique (345-399) (qui lui n'a rien de Copte) qui marqua le monachisme copte médiéval.

Les Syriaques vont donc assimiler le savoir antique dans tous les domaines: la linguistique, l'herméneutique, l'exégèse, la philosophie, la médecine et les sciences, bref dans tout ce qui constituait le savoir de l'antiquité.

2. ÉTABLISSEMENT DE TRADUCTIONS ET DE COMMENTAIRES

Les Syriaques vont continuer à transmettre ce savoir à l'époque musulmane, mais toujours en langue syriaque, ce qui en limitera l'intérêt essentiellement aux chrétiens. Leur science deviendra vite notoire, si bien que les califes omayyades de Damas, et plus encore au VIII^e siècle les califes abbassides de Baġdād, en feront leurs médecins privés.

Ils transmettront donc leur savoir au monde arabo-musulman, en utilisant le même procédé utilisé par leurs pères auparavant. Ils auront d'abord recours aux traductions, faites le plus souvent à partir du syriaque et non pas

à partir du grec. C'était beaucoup plus facile, tant pour la construction syntactique que pour le vocabulaire, les deux langues étant voisines. Le passage du grec au syriaque, d'un mode de pensée occidentale à un mode de pensée sémitique, avait eu l'occasion de s'affiner pendant plusieurs siècles. Le passage du syriaque à l'arabe était presque automatique. Une génération postérieure contrôlera ces traductions et les révisera sur l'original grec.

Ensuite, ils donneront des commentaires oraux de ces œuvres, en arabe, pour des cercles restreints d'étudiants, appartenant aux diverses communautés religieuses: chrétiennes, musulmanes, juives et autres. Parallèlement, dès le calife al-Ma'mūn (calife de 813 à 834), la traduction s'organise et est financée par le pouvoir. Ḥunayn Ibn Ishāq n'en sera pas le premier, mais le plus célèbre, celui qui développera la méthode «moderne» de traduction, beaucoup plus élaborée que celle, littérale, alors en usage.

Leurs cours oraux seront mis par écrit par des disciples. Eux-mêmes composeront à leur intention des compendiums, souvent sous forme de questions et réponses, faciles à mémoriser. À la manière de la scolastique grecque, ils traduiront ou composeront des «summaria» en médecine et en philosophie, qui serviront d'aide-mémoire aux jeunes médecins et philosophes. La plupart des savants qui furent appelés au service des califes, des vizirs, de leurs femmes ou de leurs concubines, étaient des Suryān, presque tous chrétiens.

3. FONDATION D'UNE ÉCOLE DE PHILOSOPHIE ET FORMATION DE DISCIPLES

Étant donné que les textes grecs, comme tous les textes de l'Antiquité, étaient parfois ou souvent corrompus, du fait de la mauvaise transmission des copistes ou du mauvais état d'un manuscrit, ces savants vont aller à la recherche de nouveaux manuscrits grecs. Nous connaissons les aventures de Ḥunayn, partant à Constantinople à la recherche de manuscrits de médecine et de philosophie. Il fut emprisonné par le calife pour avoir été soupçonné d'espionnage pour le compte de l'ennemi byzantin, les Rūm, du fait qu'il avait refusé de composer un poison pour le calife, en conformité avec le serment d'Hippocrate⁶.

Ces disciples vont aussi rassembler les manuscrits, choisir les meilleurs et en faire la collation, exactement comme nous le faisons aujourd'hui en

6) Voir Samir Khalil SAMIR, «Ḥunayn Ibn Ishāq wa-l-ḥalīfah al-Ma'mūn (813-833m)», in *Ṣadiq al-Kāhin*, tome 11 (1972), pp. 193-198. Le texte est tiré de «l'Histoire des médecins» d'Ibn Abi Uṣaybī'ah.

collationnant les textes pour établir une édition critique. Cela permettra d'améliorer le texte original et, partant, la traduction. Ainsi Ḥunayn mentionne-t-il, dans sa fameuse épître à propos des œuvres de Galien⁷, les textes qu'il a retrouvés dans une version meilleure. Lui-même se corrige dans ses propres œuvres et signale 116 corrections. Les disciples vont revoir les traductions, les révisant sur les originaux grecs, comme nous l'avons dit, et non pas sur la version syriaque. Eux-mêmes ajouteront des gloses empruntées aux commentaires oraux de leurs maîtres.

Ainsi Abū Biṣr Mattā Ibn Yūnus, qui est le premier maître de l'école philosophique de Baḡdād et qui meurt en 940, n'a pas laissé beaucoup d'écrits. Il a cependant marqué toute la philosophie aristotélicienne arabe par son enseignement oral, que ses disciples⁸ vont récupérer et retransmettre. Cette tradition aristotélicienne se transmettra, de maître à disciple, pendant un siècle, dans ce que l'on a appelé «l'École aristotélicienne chrétienne de Baḡdād»⁹, surtout avec Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn ʿAdī (mort en 974 et lui-même disciple d'al-Fārābī mort en 950) et son disciple Abū ʿAlī ʿIsā Ibn Zurʿah (mort en 1008).

On retrouvera cet enseignement dans le fameux manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France, le *Parisinus arabicus 2346*, rassemblé par le philosophe nestorien du XI^e siècle, Abū l-Ḥayr Al-Ḥasan Ibn Suwār (nov. 942-1017). Ce texte fera l'objet de la thèse de Khalil Georr, premier libanais ayant passé un doctorat à la Sorbonne, lequel en publia les gloses syriaques et arabes¹⁰, puis sera réédité (mais avec des gloses incomplètes) par le grand éditeur de textes philosophiques arabes Abdurrahman Badawi¹¹, et enfin par le P. Farid Jabre (lazariste, mort en 1993), par les soins de deux de ses

7) Voir Ḥunayn Ibn Isḥāq, *Risālah ilā ʿAlī Ibn Yaḥyā fī ḍikr mā turgīma min kutub Ḡālīnūs bi-ʿilmihī wa-baʿḍ mā lam yutargām*, texte édité et traduit en allemand par Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Hunayn Ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen* (Leipzig, 1925); et *Risālah fī ḍikr al-kutub allatī lam yaḍkurhā Ḡālīnūs fī fihrist kutubih*, éd. et trad. all. par Gotthelf BERGSTRÄSSER, *Neue Materialien zu Hunain Ibn Isḥāq's Galen-Bibliographie* (Leipzig, 1932).

8) En particulier al-Fārābī et Yaḥyā Ibn ʿAdī, deux disciples d'âge différent et de génération différente.

9) Cf. Salomon PINÈS, «La "Philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 19 (1952), pp. 5-37, reproduit dans *The collected Works of Shlomo Pines*, III, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Edited by Sarah STROUMSA (The Hebrew University, Jerusalem, 1966), pp. 301-333.

10) Voir Khalil GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948), qui a rassemblé ces gloses.

11) ʿAbd al-Raḥmān BADAWI, *Manṭiq Aristū*, 3 volumes (Le Caire, 1947-1952).

disciples libanais, Gérard Géhamy et Rafic al-Ajam (mort en 2001)¹². Quant au prof. Henri Hugonnard-Roche ici présent, nous lui devons l'étude la plus précise du manuscrit lui-même et de son contenu¹³.

Nous remarquons donc qu'il ne s'agit pas seulement d'individus, mais bien d'écoles, qui transmettent un savoir et une méthode de lecture et d'interprétation, chacun de ces philosophes s'appuyant sur ses prédécesseurs pour aller au-delà et élaborer sa pensée propre.

4. YAḤYĀ IBN ʿADĪ, CHEF DES LOGICIENS ET DE L'ÉCOLE ARISTOTÉLICHIENNE

Yaḥyā Ibn ʿAdī est disciple direct d'Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus, mais aussi d'Al-Fārābī. Quand Fārābī meurt à Damas en 950, c'est Yaḥyā qui lui succèdera, à Baḡdād, et deviendra le chef de l'école aristotélicienne, célèbre surtout pour son système logique, d'où le surnom de *al-mantiqīyy*, «le logicien», qui lui est donné par la tradition médiévale. Il le restera jusqu'à sa mort survenue en 974, devenant ainsi, pendant un quart de siècle, le maître par excellence du cercle des penseurs aristotéliciens célébré par Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (c.930-1023). Il recevait des lettres écrites par des Musulmans, par des Juifs et bien sûr par des Chrétiens, lui posant des questions concernant la philosophie ou les sciences, mais surtout des questions de philosophie et de logique, et ses traités sont souvent des réponses à ces questions. Cette correspondance savante montre qu'il représentait partout une référence incontournable.

Par ailleurs, on se souviendra que le propre maître de Yaḥyā, le grand al-Fārābī, était lui-même disciple de trois maîtres, tous les trois Chrétiens nestoriens, d'abord à Ḥarrān avec Ibrāhīm al-Marwazī¹⁴, puis avec Yaḥyā ou Yūḥannā Ibn Ḥaylān. Quand ces deux philosophes meurent, Fārābī se trans-

12) *Al-naṣṣ al-kāmil li-mantiq Aristū*, taḥqīq wa-taqdīm Farīd ĠABR, murāḡaʿat Gérard Géhamy (Ġihāmī) wa-Rafīq al-ʿAḡam, 2 vol. (Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beyrouth, 1999). À signaler cependant qu'on n'y trouvera que six des huit livres de l'*Organon* d'Aristote, la *Poétique* et la *Rhétorique* faisant défaut.

13) Henri HUGONNARD-ROCHE, «Remarques sur la tradition arabe de l'*Organon*, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346», dans Charles S. F. BURNETT, (éd.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, coll. «Warburg Institute Surveys and Texts» 23 (Warburg Institute, London, 1993), pp. 17-28; IDEM, «Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le Parisinus ar. 2346», in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 99-100 = La tradition manuscrite en écriture arabe, éd. sous la responsabilité de Geneviève HUMBERT (Aix-en-Provence, 2004), pp. 147-156.

14) C'est-à-dire originaire de la ville de Merv dans l'actuel Turkménistan, où se trouvait une école nestorienne importante.

fère à Baġdād et devient disciple d'Abū Bišr, tout en étant maître de quelques disciples dont le plus fameux est Yaḥyā Ibn ʿAdī.

Dans la deuxième moitié du X^e siècle, Yaḥyā avait fondé une véritable École philosophique¹⁵, comprenant une dizaine de disciples célèbres: six d'entre eux étaient des musulmans et quatre des chrétiens¹⁶. Parmi les musulmans, on compte: Abū l-Qāsim ʿĪsā Ibn ʿAlī (914-1001), le fils du vizir ʿAlī Ibn ʿĪsā al-Ġarrāḥ (859-946); Abū Sulaymān al-Siġistānī (mort après l'an 1001); ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥasan al-Qūmasī, souvent mentionné par Tawḥīdī, mais dont on ne connaît pas les dates de sa vie; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, l'homme de lettres célèbre, disciple d'al-Siġistānī (mort en 1023); Abū ʿAlī Aḥmad Miskawayh (mort en 1030); Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ṭabarī. Parmi les chrétiens, quatre ont été célèbres: Abū ʿAlī ʿĪsā Ibn Zurʿah (942-1008), disciple préféré de Yaḥyā; Abū l-Ḥayr al-Ḥasan Ibn Suwār, surnommé Ibn al-Ḥammār (942-1017), qui rassembla tout l'enseignement philosophique de l'École dans le fameux manuscrit arabe 2346 de Paris¹⁷, et qui excella en médecine si bien qu'on le surnomma «le deuxième Hippocrate» (Buqrāṭ al-Ṭānī); Abū ʿAlī Ibn al-Samḥ, le libraire (mort en 1027), qui fixa l'enseignement de Yaḥyā sur la Physique d'Aristote; et Abū ʿAlī Naẓīf Ibn Yumn¹⁸, le prêtre et savant melkite, qui dirigea l'hôpital fondé par le vizir ʿAḍud al-Dawlah (978-983).

Beaucoup de ces savants formèrent à leur tour des disciples, qui formeront École, notamment parmi les chrétiens, prolongeant ainsi l'enseignement aristotélicien initié par les chrétiens au début du X^e siècle. Ainsi Ibn Zurʿah forma Abū l-Faraġ ʿAbdallāh Ibn al-Ṭayyib (mort en 1043), l'une des grandes figures savantes de son époque et l'émule d'Avicenne; lui-même forma le plus fameux oculiste arabe, ʿAlī Ibn ʿĪsā al-Kaḥḥāl¹⁹, et le philosophe al-Muḥtār Ibn Yūnus, lequel forma à son tour Yaḥyā Ibn Ġarīr al-Takrītī, et se prolongera ainsi jusqu'à la fin du XI^e siècle et au début du XII^e siècle.

15) Cette École est parfois appelée par certains historiens contemporains «École d'al-Siġistānī», probablement à cause de la réputation de ce philosophe, mais elle est incontestablement à attribuer à Yaḥyā, comme le rappelle aussi Joel Kraemer.

16) Voir Samir Khalil SAMIR, *Le traité de l'unité de Yaḥyā Ibn ʿAdī, 893-974*. étude et édition critique, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» 2 (Jounieh/Rome, 1980), pp. 31-33, où l'on trouvera les références nécessaires.

17) Voir les articles d'Henri HUGONNARD-ROCHE (*supra*, note 13).

18) Voir Samir Khalil SAMIR, «Un traité du cheikh Abū ʿAlī Naẓīf Ibn Yumn [X^e siècle] sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression», in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 51 (1990), pp. 327-343.

19) Voir l'article synthétique d'Eugen MITTWOCH, «ʿAlī Ibn ʿĪsā», in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., I (Brill, 1960), pp. 399a-399b.

5. IMPORTANTE CONTRIBUTION À LA MÉDECINE

Beaucoup de ces savants philosophes étaient en même temps des médecins, et quelques-uns d'entre eux étaient en outre mathématiciens. C'est surtout en médecine que les chrétiens en général, et les Suryān en particulier, étaient passés maîtres. On pense notamment à la famille Buḥtīšū^c qui se succéda auprès des princes musulmans du VIII^e au XI^e siècle, depuis Ġūrġīs Ibn Ġibrīl Ibn Buḥtīšū^c, directeur de l'hôpital de Ġundīsābūr, appelé en 765 au chevet du calife al-Manṣūr, jusqu'à Abū Saʿīd ʿUbaydallāh Ibn Ġibrīl qui mourut à Mayyāfāriqīn dans la seconde moitié du XI^e siècle. On pense au nestorien Ḥunayn Ibn Ishāq, dont tel ouvrage était devenu le manuel de médecine des étudiants, ou encore au melkite Qusṭā Ibn Lūqā (mort peu après 912) qui nous a laissé 54 ouvrages de médecine, largement inspirés (sinon partiellement traduits) du grand médecin grec Galien de Pergame (vers 131-201).

Parmi ces ouvrages de médecine de Qusṭā, je voudrais en signaler un qui me semble significatif de la société abbasside de cette époque. Il est adressé à al-Ḥasan Ibn Maḥlad, qui fut deux fois vizir sous le calife al-Muʿtamid (870-892), en 877 puis en 878-879, et lui avait demandé de l'accompagner à la Mecque à l'occasion du pèlerinage pour s'occuper de sa santé²⁰. Qusṭā, qui était le médecin privé d'Abū l-Ḥasan ʿUbayd Allāh Ibn Yaḥyā, vizir d'al-Muʿtamid de 870 à 877, déclina l'offre du fait de ses occupations professionnelles et de sa responsabilité à l'égard de ses enfants encore trop jeunes (*ṣibyāh*). Il composa un traité destiné à accompagner Ibn Maḥlad durant son pèlerinage à La Mecque et lui servir de guide médical.

À ma connaissance, c'est le premier traité pour conserver la santé pendant le pèlerinage à La Mecque qui ait jamais été rédigé, et il n'est pas sans intérêt de constater qu'il ait été composé par un chrétien. Ce traité a été édité, traduit et savamment commenté par Gerrit Bos²¹. Il est entièrement inspiré des Grecs (pas seulement de Galien, mais de toute la médecine grecque), mais a été adapté à la situation de l'Arabie, à celle du voyageur, du pèlerin de La Mecque, et de certaines maladies connues pour être typiques de ces climats chauds.

20) On voit par là qu'à cette époque (fin du IX^e siècle) la Mecque n'était pas considérée comme un lieu interdit aux non-musulmans.

21) Voir Gerrit Bos, *Qusṭā ibn Lūqā's medical regime for the pilgrims to Mecca* (Brill, Leiden, 1992), éd., trad. angl. et étude.

Rappelons également que Qusṭā, lui-même originaire de Baʿalbak et ayant émigré à Baġdād, était parfaitement à l'aise dans les langues syriaque et grecque. Ceci ne réduisit en rien sa maîtrise de la langue arabe, bien au contraire; celle-ci était telle que les grands bibliographes du Moyen-Âge²² le plaçaient au sommet de la hiérarchie des traducteurs. À lire ses traités, on n'a jamais le sentiment qu'il les traduit d'une autre langue.

6. L'ÉCOLE DE TRADUCTION DE ḤUNAYN

Ḥunayn, le fameux médecin mort en 873, est considéré comme étant le grand maître de la traduction. On peut même dire que c'est lui qui «inventa» la méthode moderne de traduction. Ibn Taymiyyah (1262-1328) avait distingué trois niveaux de traducteurs: ceux qui traduisent les mots, ceux qui traduisent le sens, et ceux qui rendent le sens évident²³. Mais c'est al-Ṣafadī (mort en 1362), qui précise qu'avant Ḥunayn, les traducteurs traduisaient littéralement, mot par mot, en prenant un mot et en le rendant du grec ou du syriaque en arabe. Au bout du compte, la phrase était à peu près incompréhensible: c'était du grec écrit avec des mots arabes, et il aurait fallu faire la rétroversion pour en comprendre le sens. Voici son texte²⁴:

«... وَلِلتَّرَاجِمَةِ فِي النُّقْلِ طَرِيقَانِ:

أَحَدُهُمَا، طَرِيقُ يُوحَنَّا بْنِ الْبُطْرِيقِ وَأَبْنِ النَّاعِمَةِ الْحِمَصِيِّ وَغَيْرِهِمَا، وَهُوَ أَنْ يُنْظَرَ إِلَى كُلِّ كَلِمَةٍ مُفْرَدَةٍ مِنَ الْكَلِمَاتِ الْيُونَانِيَّةِ، وَمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَعْنَى، فَيَأْتِي بِلَفْظَةٍ مُفْرَدَةٍ مِنَ الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ تُرَادِفُهَا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى، فَيُثَبِّتُهَا؛ وَيَنْتَقِلُ إِلَى الْآخَرِ كَذَلِكَ، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى جُمْلَةٍ مَا يُرِيدُ تَعْرِيفَهُ.

وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ رَدِيئَةٌ لَوْحَيْنِ: أَحَدُهُمَا، أَنَّهُ لَا يُوجَدُ فِي الْكَلِمَاتِ الْعَرَبِيَّةِ كَلِمَاتٌ تُقَابِلُ جَمِيعَ الْكَلِمَاتِ الْيُونَانِيَّةِ، وَلِهَذَا وَقَعَ فِي خِلَالِ هَذَا التَّعْرِيبِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْيُونَانِيَّةِ عَلَى حَالِهَا. الثَّانِي: إِنَّ خَوَاصَّ التَّرْكِيبِ وَالنَّسَبِ الْإِسْنَادِيَّةِ لَا تُطَابِقُ نَظِيرَهَا مِنْ لُغَةٍ أُخْرَى دَائِمًا. وَأَيْضًا يَقَعُ الْخَلَلُ مِنْ جِهَةِ اسْتِعْمَالِ

22) Ibn al-Nadīm, Ibn Abī Uṣaybiḥ et al-Qifī.

23) IBN TAYMIYYAH, *Naqd al-Manṭiq* (Al-maktabah al-ilmīyyah, Beyrouth, 1951), pp. 97-98.

24) Sa āh al-Dīn Ḥalīl Ibn Aybak AL-ṢAFADĪ, *Al-Gayl al-Musağğam fī šarḥ lāmīyyat al-Āğam*, vol. 1 (Dār al-Kutub al-ilmīyyah, Beyrouth, 1975), p. 79.

المَجَازَاتِ، وَهِيَ كَثِيرَةٌ فِي جَمِيعِ اللُّغَاتِ.

الطَّرِيقُ الثَّانِي فِي التَّعْرِيبِ طَرِيقُ حُنَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ، وَالْجَوْهَرِيِّ، وَغَيْرِهِمَا. وَهُوَ أَنْ يَأْتِيَ إِلَى الْجُمْلَةِ، فَيَحْصُلُ مَعْنَاهَا فِي ذَهْنِهِ، وَيُعَبِّرُ عَنْهَا مِنَ اللُّغَةِ الْأُخْرَى بِجُمْلَةٍ تُطَابِقُهَا، سِوَاءَ سَاوَتِ الْأَلْفَاظِ أَمْ خَالَفَتْهَا. وَهَذِهِ الطَّرِيقُ أَجْوَدُ...».

Ainsi, donc, explique Šafadī, deux écoles de traduction se sont illustrées, chacune issue d'un maître qui l'a imprégnée par sa méthode personnelle:

- La première méthode est celle de Yūḥannā Ibn al-Baṭṭīq, Ibn Nāʿimah et d'autres. Elle consiste à considérer le sens de chaque mot grec isolément et à proposer un terme arabe équivalent, et ainsi de suite jusqu'à la fin du texte qu'on veut traduire.

Šafadī juge cette méthode médiocre pour deux raisons:

- La première est qu'il n'y a pas en arabe de mots correspondant à tous les mots grecs; il s'en est suivi un recours excessif à l'emprunt au grec.

- La seconde raison concerne les spécificités syntaxiques qui font que les constructions de la phrase, les rapports prédicatifs et les usages métaphoriques ne sont pas identiques d'une langue à l'autre.

- La seconde méthode est celle de Ḥunayn ibn Ishāq, al-Ġawharī et d'autres; elle consiste à prendre la phrase entière, à considérer son sens global, puis à la traduire globalement sans tenir compte des mots isolés. Cette méthode est jugée meilleure par Šafadī, et c'est ce qui explique selon lui que les traductions de Ḥunayn ibn Ishāq n'ont pas nécessité de retouches, sauf en sciences mathématiques, où il était moins compétent qu'en médecine ou en logique.

a) Un exemple de traduction littérale: «*ṣalāt al-ṣukr*» dans la liturgie copte

Pour concrétiser mon discours, j'emprunterai un exemple à la liturgie copte quotidienne: la fameuse «Prière d'actions de grâces» (*ṣalāt al-ṣukr*) que nous chantons (ou récitons) en toute circonstance, plusieurs fois par jour. Elle commence ainsi: «*Fal-naškur Šāni^c al-ḥayrāt al-raḥūm Allāh...*». Cette prière est tellement connue que personne ne s'interroge plus sur son sens, bien qu'elle soit en réalité presque incompréhensible pour qui connaît l'arabe. J'ai souvent posé la question à des personnes instruites: «Que signi-

fie *ṣāni^c al-ḥayrāi?*», qu'on pourrait traduire littéralement «le faiseur (ou même «le fabricant») de biens». On obtient les réponses les plus étranges. En réalité, si on opère une «rétroversion» de l'arabe au grec, tout devient limpide: c'est le terme grec «euergetes», qui a été décomposé en ses deux éléments «eu-» et «ergètes» et traduit par «faiseur de biens». Il correspond littéralement au français «bien-faiteur». La traduction correcte se rencontre dans certains manuscrits bilingues du XIII^e siècle: *al-Muḥsin*; mais il semble bien qu'elle n'ait pas été utilisée, la vieille traduction étant trop connue.

Le mot suivant est *al-raḥūm*. Tout le monde en devine le sens, bien que ce ne soit pas (en ce sens) un terme arabe, mais syriaque. En effet, *raḥūm* est un adjectif qui s'utilise généralement pour les animaux: il s'agit de la femelle (la chamelle en particulier) dont le *raḥm*, l'utérus, est fécond; il désigne le plus souvent la chamelle qui a beaucoup de petits. Le terme arabe correspondant au syriaque *raḥūm* est *raḥīm*, «miséricordieux». On ne s'étonnera pas de trouver des emprunts syriaques dans la langue liturgique copte: ils sont nombreux et montrent combien les Suryān ont marqué la langue arabe des chrétiens.

C'est surtout au niveau de la construction que le décalque du grec est évident, et c'est là qu'il est le plus «barbare». Littéralement, le texte arabe dit: «Rendons grâces au bienfaiteur miséricordieux le Dieu». C'est évidemment une construction grecque, avec deux adjectifs précédant le substantif. L'arabe ne l'autorise en aucun cas: le substantif précède toujours l'adjectif. On devrait donc dire tout simplement: «*Fal-naṣkur Allāh al-muḥsin al-raḥīm*».

Il n'est pas exclu que, si Ḥunayn avait eu à traduire ce membre de phrase du grec en arabe, il l'aurait rendu par «*Fal-naṣkur Allāh al-raḥmān al-raḥīm*», franchissant ainsi une dernière étape, pour rendre le grec dans la mentalité arabe, et pas seulement dans la langue arabe²⁵.

b) Élaboration d'une structure ternaire d'une traduction non littérale

Ceci était le premier type de traduction, signalé par Ṣafadī. Et les textes de ce style sont très nombreux et plutôt barbares.

Ḥunayn inaugure une nouvelle méthode. Pour lui, il ne s'agit pas de traduire les mots et de les aligner; il s'agit plutôt de comprendre l'idée du texte original, de se l'assimiler et de la rendre de manière intelligible pour

25) Dans la traduction arabe de la Liturgie copte que j'avais photocopiée en 1968, j'avais utilisé cette formule quelque peu coranique, ... ce qui m'avait valu quelques problèmes!.

tous dans la langue «target», comme on dit aujourd'hui en langage d'ordinateur, la langue dans laquelle on traduit. Nous avons ainsi une structure ternaire. On ne traduit pas de A à B, mais de A (la langue d'origine) à B (moi-même) vers C (la langue d'arrivée). Le premier type de traduction (de A vers B) correspond à la traduction mécanique que l'on trouve dans les ordinateurs, avec tous les contresens possibles que l'on connaît.

La méthode de Ḥunayn suppose que le traducteur soit compétent non seulement dans les deux langues, mais encore dans le *domaine de traduction*. Seul un médecin peut traduire un ouvrage de médecine, alors que le traducteur parfaitement bilingue en serait incapable. Et si le traducteur n'est pas philosophe comment traduirait-il de la philosophie? Et ainsi pour tous les autres domaines. C'est pour cela que Ḥunayn s'est spécialisé dans la traduction des ouvrages de médecine, étant lui-même médecin, et que son fils Ishāq s'est spécialisé dans les textes philosophiques, étant lui-même philosophe.

C'est cette prise de conscience clairement exprimée par Ḥunayn qui va le pousser à créer une école de traduction, avec son fils Ishāq Ibn Ḥunayn et son neveu (le fils de sa sœur) Ḥubayš Ibn al-Ḥasan al-Aṣam al-Dimašqī (mort en 275/888). Cette méthode inaugurée par Ḥunayn se prolongera chez les Suryān de l'École philosophique de Bagdād jusqu'au XI^e siècle. C'est la méthode qui sera suivie de nos jours encore.

C'est pour ce motif que l'on commet souvent une injustice quand, dans les «histoires de la pensée arabe», on classe ces auteurs parmi les traducteurs (*naqalah*), sans prendre conscience que leur œuvre de traducteurs, si importante soit-elle, n'est que les prolégomènes à leur œuvre de médecins, de mathématiciens, de philosophes, etc. C'est parce qu'ils sont des savants dans ces disciplines qu'ils décident aussi de traduire les œuvres majeures des penseurs et des savants grecs. Par là, ils ont plus encore contribué à l'essor des sciences dans le monde arabo-musulman que s'ils s'étaient contentés de composer des ouvrages en arabe.

7. UN SAVANT HUMANISTE: QUSṬĀ IBN LŪQĀ

En mathématiques, Qusṭā Ibn Lūqā, le médecin melkite dont il a été question plus haut, a traduit une partie des éléments d'Euclide. C'est lui qui a traduit aussi les mécaniques d'Héron, célèbre mathématicien et ingénieur alexandrin du premier siècle de notre ère, un texte en grec très difficile, partiellement perdu, que le Baron Bernard Carra de Vaux, a édité et traduit il y

a plus d'un siècle²⁶. Il a traduit aussi (ou seulement révisé) les *Arithmétiques* de Diophante d'Alexandrie (traduites par Jacques Sesiano²⁷ et récemment éditées retraduites et commentées par Roshdi Rashed²⁸), *La sphère en mouvement* d'Autolykos de Pitane, Les *Sphériques* de Théodose de Tripoli, le 14^e livre des *Éléments* d'Euclide d'Hypsiclès d'Alexandrie (vers 190-120 avant J.C.), etc. C'est à lui que l'on doit, en grande partie, le vocabulaire scientifique arabe de mathématiques et d'astronomie qu'il a fallu créer. Son traité sur les astrolabes sphériques est un classique dont on possède de nombreux manuscrits.

Cependant, outre ses compétences reconnues en médecine, en mathématiques, en physique, et plus généralement dans les sciences, il était aussi réputé comme philosophe. Son petit traité sur la distinction entre l'âme et l'esprit, traduit en latin au XII^e siècle par Johannes Hispalensis²⁹, est peut-être un des plus fameux en Occident. On en a plusieurs traductions latines que les savants ont pu identifier³⁰. On lui connaît aussi un traité sur les mœurs assez originale, dans lequel il s'efforce de mettre en relation les caractères des hommes avec leurs configuration physiologique.

Son traité sur l'*Iḡāz al-Qur'ān*, que j'ai publié pour la première fois et que le Père Paul Nwyia a traduit en français³¹, et une œuvre assez remarquable. En effet, voulant répondre à son savant ami Ibn al-Munaḡḡim qui l'invitait à se faire musulman et lui envoyait dans ce but «une démonstration géométrique» (*burhān handasī*) de la vérité de l'islam basée sur l'inimitabilité du Coran, Qusṭā se voit dans l'obligation de réfuter cette théorie en se basant sur l'ensemble des connaissances connues de son temps. Il montrera

26) HÉRON D'ALEXANDRIE, *Les mécaniques ou l'élévateur des corps lourds*. Traduction de B. CARRA DE VAUX. Texte arabe de Qusta Ibn Luqa, réimpression de la traduction de 1894 (Paris, "Les Belles Lettres").

27) Jacques SESIANO, *Books IV to VII of Diophantus' Arithmetica in the Arabic Translation Attributed to Qusta ibn Luqa*. Edited and translated (Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1982). Voir la recension de Jan P. HOGENDIJK, in *Historia Mathematica* 12 (1985), pp. 82-85.

28) DIOPHANTE, *Les Arithmétiques* (2 tomes), Texte établi et traduit par Roshdi RASHED (Paris, "Les Belles Lettres").

29) C. Sigmund BARACH (Éd.), "*Excerpta e Libro Alfredi Anglici 'De Motu Cordis' item Costa-Ben-Lucae 'De Differentia Animae et Spiritus' Liber translatus a Johanne Hispalensi*", coll. «Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis», Volume 2 (Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck, 1878; reprint Frankfurt am Main, 1968).

30) En ce moment, une équipe italo-espagnole de chercheurs prépare l'édition critique des versions latines de ce traité arabe de Qusṭā.

31) Samir Khalil SAMIR, sj et Paul NWYIA, sj, *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaḡḡim, Hunayn Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā*. Introduction, texte et traduction, in *Patrologia Orientalis*, t. 40, fasc. 4 = n° 185 (Brepols, Turnhout, 1981), 205 pages in-4°.

en effet que toute œuvre savante est, dans son domaine, inimitable; et que tout vrai savant produit, dans son domaine, une œuvre inimitable; mais que cela n'en fait pas pour autant un prophète. Après avoir passé en revue les divers savants de l'Antiquité et les sept merveilles du monde, il reviendra au domaine littéraire pour affirmer qu'Homère, dans la poésie grecque, était bien plus inimitable que le Coran dans la prose rimée arabe. Quṣṭā nous fournit dans cette œuvre un exemple très caractéristique de cette civilisation humaniste du IX^e-X^e siècle, dans laquelle toutes les sciences se compénètrent et sont mises à profit, alors qu'il s'agit d'un argument éminemment théologique. Son savoir encyclopédique, tout autant que le niveau scientifique de son interlocuteur, lui permettent une telle approche.

8. CONCLUSION

Ainsi donc, nos Suryān vont apporter quelque chose de spécifique dans toutes les branches du savoir. Il ne s'agit pas seulement pour eux d'être des savants reconnus en divers domaines (médecine, mathématiques, philosophie, etc.), mais de fournir une réflexion basée sur toutes ces sciences. C'est en ce sens que, bien plus que des savants, ils sont des humanistes.

Ceci est dû au fait qu'ils ont assimilé l'hellénisme et l'ont intégré à leur vision religieuse chrétienne, cet hellénisme qui leur a appris à tout juger avec un regard critique et avec des critères logiques. Comme nous le verrons avec Ḥumaydī, ils ne reconnaissent pas d'autres critères dans les débats que la logique aristotélicienne, qui représente pour eux quelque chose d'universel, dépassant toutes les cultures; alors que l'*ʿrāb* des grammairiens est la logique de la langue arabe et ne vaut par conséquent que pour les Arabes³².

C. DISCUSSIONS ET DÉBATS SUR LA BASE DE LA RAISON

1. LA LOGIQUE: BASE DE TOUTE LA RÉFLEXION

La même méthode sera adoptée dans les débats théologiques avec les Musulmans, le seul critère acceptable étant le raisonnement logique.

a) Le débat de Timothée I^{er} avec le calife al-Mahdi, en 781

Ainsi, Timothée I^{er}, patriarche de l'Église d'Orient (on disait alors

32) On aura reconnu ici l'argument-clé du débat qui eut lieu entre Abū Bīṣr Mattā Ibn Yūnus et al-Sīrāfi, véritable «dialogue de sourds».

Catholicos pour les patriarches qui étaient hors de l'empire romain) de 780 à 823, fut le premier patriarche à abandonner le siège patriarcal traditionnel pour se transférer à Bagdād, comme fera plus tard au X^e siècle le patriarche copte d'Alexandrie Christodoulos, quittant la célèbre ville patriarcale pour se transférer au Caire. Il voulait être plus proche du calife et des problèmes du califat, pour pouvoir à la fois défendre les intérêts de sa communauté et rester disponible aux demandes du souverain, compte tenu du fait que la majorité de la population de l'Irak, à l'époque, était chrétienne.

Or précisément, en l'an 781, le calife Al-Mahdī (775-785) le convoqua, pour débattre avec lui de questions religieuses, selon la coutume des califes abbassides de l'époque. Or, dès le début du débat, cette méthode apparaîtra discrètement. Timothée, expliquant au calife la double naissance du Christ, divine et humaine, lui dit: «En tant qu'homme, il est né de la Vierge Marie, dans un moment du temps, précis et bien connu, sans intervention de l'union sexuelle et sans briser la virginité (de sa mère)³³».

À ceci, le calife s'étonne et lui dit: «Que sa mère ait été enceinte sans union sexuelle, ceci est écrit³⁴ et c'est bien connu. Mais qu'elle l'ait engendré en restant vierge, comment cela serait-il possible?».

Et le patriarche lui répondit:

«Par rapport au cours habituel de notre nature, aucune femme n'est enceinte sans union sexuelle, ni n'enfante en restant vierge. Mais par rapport à la puissance de Dieu, les deux choses sont également faciles. De même qu'elle a pu être enceinte sans union sexuelle, ainsi elle a pu enfanter en restant vierge».

En d'autres termes: ou bien tu te situes au plan humain, alors, nul être ne peut naître de l'Esprit sans une semence masculine et nul ne peut naître d'une vierge sans que sa virginité ne soit rompue. Ou bien tu te situes au plan divin, et alors tout est possible à Dieu (comme l'affirme aussi le Coran). Tu ne peux donc accepter la première déclaration, et rejeter la seconde.

33) Nous avons là un témoignage de la croyance en la virginité de Marie «in partu», qui apparaît dès le II^e siècle dans les textes apocryphes (tels que *l'Ascension d'Isaïe*, au ch. 11; le *Protévangile de Jacques*, au ch. 19; les *Odes de Salomon*, à la 19^e ode, etc.) et sera adoptée ensuite par les grands docteurs des Églises, Clément d'Alexandrie, S. Éphrem le Syrien, S. Jérôme, S. Augustin, S. Jean Damascène, etc.

34) Le calife fait évidemment allusion au Coran, quand il dit «ceci est écrit» (*fa-hādā maktūbun*). Il se réfère aux nombreux passages coraniques qui affirment la naissance de Jésus sans intervention d'homme; voir par exemple Coran 3,43-47; 19,19-23; 21,91; 66,12.

En fait, le calife accepte la première affirmation (humainement impossible) parce qu'elle est affirmée dans le Coran, et rejette la seconde (également humainement impossible) parce qu'elle n'est pas affirmée dans le Coran. Ainsi Timothée laisse-t-il entendre délicatement au calife que le Coran ne peut être un critère pour déterminer la vérité d'une chose, pas plus d'ailleurs que la Bible. Seule la logique peut servir de critère dans le débat.

C'est cette méthodologie que vont développer les Suryān dans leurs écrits et leurs débats: placer l'esprit l'esprit humain, le «*ʿaql*», à la base de toute réflexion. En ce sens, ils opèrent lentement une révolution culturelle, introduisant la rationalité comme fondement de la société.

b) Le «*ʿaql*» dans les traités de Yaḥyā Ibn ʿAdī

Dans son traité sur l'unicité de Dieu (*Maqālah fī at-tawḥīd*), duquel j'avais donné autrefois l'*editio princeps*³⁵, Yaḥyā Ibn ʿAdī ne mentionne pas une seule fois le nom de Dieu. C'est lui qui présentera la Trinité, en partant d'Aristote, comme étant l'Intellect qui s'intelligé lui-même et est objet d'intellection pour lui-même (*ʿaql ʿāqil ma ʿqūl*), formule qui deviendra célèbre et que nous retrouverons chez Ġazālī dans sa "Réfutation des chrétiens" (*Al-Radd al-Ġamīl*) et chez Maïmonide dans son "Guide des égarés" (*Dalālat al-Ḥāʾirīn*).

De même, son traité d'éthique, intitulé «*Tahdīb al-aḥlāq*»³⁶, commence par cette phrase: «Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la raison (*ʿaql*) et le discernement (*tamyīz*)». C'est à partir de cette définition que Yaḥyā construira son traité.

Ce faisant, Yaḥyā a voulu donner ainsi, au milieu du X^e siècle, un manuel d'éthique valable pour tout être humain, et non pas seulement pour le croyant. Le sommet de son éthique se situe dans un chapitre extraordinaire, qu'il a inséré vers la fin de l'ouvrage³⁷, et qu'on pourrait intituler «l'humanisme», dans lequel il parle de la perfection de l'humanité (*ḡāyat tamām kamāl al-insāniyyah*)³⁸. Pour lui, il s'agissait de construire, non pas une éthique

35) Voir Samir Khalil SAMIR, *Le traité de l'unité de Yaḥyā Ibn ʿAdī, 893-974*. Étude et édition critique, coll. «Patrimoine Arabe Chrétien» 2 (Jounieh/Rome, 1980), 42 (français) + 310 (arabe) pages.

36) Voir mon édition critique: Yaḥyā ibn ʿAdī, *Tahdīb al-Aḥlāq*. Text edited and structured by Samir Khalil KUSSAIM, sj (CEDRAC, Beirut and Patristic Centre, Cairo, 1994), 168 pages.

37) *Ibidem*, au ch. 15 de mon édition.

38) *Ibidem*, p. 157, n° 915. Voir aussi les numéros 219 (p. 48), 849 (p. 147) et 961 (p. 164).

chrétienne, mais une éthique valable pour tout être humain, croyant ou non croyant. Bien sûr, celui qui connaît le christianisme, retrouvera dans ce petit livre l'essentiel de l'enseignement de l'Évangile, qu'il découvrira écrit en filigranes (comme dans les manuscrits arabes des XVI^e-XVIII^e siècles); l'Évangile "informe" le traité, au sens philosophique, aristotélicien, du terme.

Une remarque intéressante vient confirmer la dimension universaliste de ce projet. Les deux ouvrages de Yaḥyā que nous venons de mentionner ont circulé principalement en milieu musulman. La «*Maqālah fī at-tawḥīd*», le Traité de l'Unité, a été transcrite essentiellement par des Musulmans: les meilleurs manuscrits viennent d'Iran et appartiennent à l'école philosophique de l'époque ṣafawīde (XVII^e-XVIII^e siècles).

Quant au traité d'éthique, le «*Tahdīb al-aḥlāq*», il est apparu aux auteurs musulmans tellement universel, ne contenant aucune citation ou allusion chrétienne, que la tradition manuscrite l'a attribué tantôt au grand mystique Muḥyiddīn Ibn ʿArabī (1165-1240), tantôt au polygraphe al-Ġāḥiẓ (776-868/869), et tantôt au fameux savant Ibn al-Hayṭam (965-1039). En 1994, j'ai publié une édition améliorée de cet ouvrage pour pouvoir l'enseigner au Département de Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université du Caire (Ġāmiʿat al-Qāhirah, *olim* Ġāmiʿat Fuʾād). Le cours étant réservé aux «Hautes Études», il n'y avait que 16 étudiants, tous professeurs, docteurs ou doctorants. Il se trouve qu'ils étaient tous musulmans. Ils étaient presque unanimes à dire: «L'auteur ne peut pas être chrétien: sa manière d'écrire, son style, ses expressions, tout reflète un penseur musulman!». J'ai expliqué que c'était précisément cela une des caractéristiques des Suryān: ils ont assimilé aussi parfaitement que possible la culture antique, la culture chrétienne patristique et la culture musulmane, et en donnent une synthèse valable pour tout homme, et donc aussi pour l'homme d'aujourd'hui.

c) Description d'un juriste andalou sur la tolérance des Mağālīs de Baġdād

On pourrait continuer à fournir des exemples tirés des auteurs syro-arabes... mais le temps ne le permettrait pas. Qu'il me soit permis de citer cependant un texte, qui m'est particulièrement cher et qui reflète bien l'atmosphère de Baġdād vers la fin du X^e siècle.

Il s'agit d'un juriste andalou, Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿdī, qui alla à la découverte du Machreq et s'arrêta longuement bien sûr à Baġdād, la capitale de l'empire abbasside. Il retourna en Andalousie en passant par la Tunisie et s'arrêta dans la capitale du Maghreb de l'époque, Kai-rouan (Qayrawān). Là, il rencontra un autre savant, Abū Muḥammad

‘Abdallāh Ibn Abī Zayd, qui lui demanda: «Parle-nous de Baġdād, de ces fameuses séances (*maġālis*) des savants dont tout le monde parle». Il lui dit «Ah! ne m'en parle plus. J'y ai assisté deux fois, et cela m'a suffi. Jamais plus!». Il lui demanda: Pourquoi?

Voici ce texte, fascinant par ses détails, tel que nous l'a rapporté Abū ‘Abdallāh Muḥammad Ibn Fattūḥ Ibn ‘Abdallāh al-Ḥumaydī, mort en 488 A.H./ 1095 A.D.³⁹.

فَقَالَ لَهُ يَوْمًا: هَلْ حَضَرْتَ مَجَالِسَ أَهْلِ الْكَلَامِ؟

فَقَالَ بَلَى. حَضَرْتُهُمْ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ تَرَكْتُ مَجَالِسَهُمْ وَلَمْ أُعِدْ إِلَيْهَا.

فَقَالَ لَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَلِمَ؟

فَقَالَ: أَمَّا أَوَّلُ مَجْلِسٍ حَضَرْتُهُ، فَرَأَيْتُ مَجْلِسًا قَدْ جَمَعَ الْفِرَقَ كُلَّهَا: الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْبِدْعَةِ؛ وَالْكَفَّارَ مِنَ الْمَجُوسِ، وَالذَّهْرِيَّةَ، وَالزَّنَادِقَةَ؛ وَالْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى، وَسَائِرَ أَجْنَاسِ الْكُفْرِ. وَلِكُلِّ فِرْقَةٍ رَئِيسٌ يَتَكَلَّمُ عَلَى مَذْهَبِهِ، وَيُجَادِلُ عَنْهُ. فَإِذَا جَاءَ رَئِيسٌ مِنْ أَىِّ فِرْقَةٍ كَانَ، قَامَتِ الْجَمَاعَةُ إِلَيْهِ، قِيَامًا عَلَى أَقْدَامِهِمْ، حَتَّى يَجْلِسَ، فَيَجْلِسُونَ بِجُلُوسِهِ. فَإِذَا غَصَّ الْمَجْلِسُ بِأَهْلِهِ، وَرَأَوْا أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ لَهُمْ أَحَدٌ يَنْتَظِرُونَهُ، قَالَ قَائِلٌ مِنَ الْكَفَّارِ: قَدْ اجْتَمَعْتُمْ لِلْمُنَظَرَةِ، فَلَا يَحْتَجُّ عَلَيْنَا الْمُسْلِمُونَ بِكِتَابِهِمْ، وَلَا يَقُولُ نَبِيَّهُمْ. فَإِنَّا لَا نَصَدِّقُ بِذَلِكَ، وَلَا نُقِرُّ بِهِ. وَإِنَّمَا نَتَنَظَّرُ بِحُجَجِ الْعَقْلِ، وَمَا يَحْتَمِلُهُ النَّظَرُ وَالْقِيَاسُ، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، لَكَ ذَلِكَ.

قَالَ أَبُو عُمَرَ: فَلَمَّا سَمِعْتُ ذَلِكَ، لَمْ أُعِدْ إِلَى ذَلِكَ الْمَجْلِسِ. ثُمَّ قِيلَ لِي: ثُمَّ مَجْلِسٌ آخَرٌ لِلْكَلَامِ، فَذَهَبْتُ إِلَيْهِ. فَوَجَدْتُهُمْ عَلَى مِثْلِ سِيرَةِ أَصْحَابِهِمْ سَوَاءً. فَقَطَعْتُ مَجَالِسَ أَهْلِ الْكَلَامِ، فَلَمْ أُعِدْ إِلَيْهَا.

فَقَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي زَيْدٍ: وَرَضِي الْمُسْلِمُونَ بِهَذَا، مِنَ الْفِعْلِ وَالْقَوْلِ؟

أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي (ت ٤٨٨ هـ)، جذوة المقتبس، في ذكر ولاية (39) الأندلس، وأسماء رواة الحديث، وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشعر. قام بتصحيحه وتحقيقه الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي، سلسلة «من تراث الأندلس» ١ (مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة)، ص ١٠١-١٠٢

قَالَ أَبُو عَمْرٍ: هَذَا الَّذِي شَاهَدْتُ مِنْهُمْ!
فَجَعَلَ أَبُو مُحَمَّدٍ يَتَعَجَّبُ مِنْ ذَلِكَ، وَقَالَ: ذَهَبَ الْعُلَمَاءُ، وَذَهَبَتْ حُرْمَةُ الْإِسْلَامِ
وَحُقُوقُهُ، وَكَيْفَ يُبَيِّحُ الْمُسْلِمُونَ الْمُنَاطَرَةَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَبَيْنَ الْكُفَّارِ؟
وَهَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُفْعَلَ لِأَهْلِ الْبِدْعِ الَّذِينَ هُمْ مُسْلِمُونَ، وَيُقَرُّونَ بِالْإِسْلَامِ وَبِمُحَمَّدٍ
(عَلَيْهِ السَّلَامُ!). وَإِنَّمَا يُدْعَى مَنْ كَانَ عَلَى بِدْعَةٍ مِنْ مُتَحِلِّي الْإِسْلَامِ إِلَى الرَّجُوعِ
إِلَى السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ. فَإِنْ رَجَعَ قَبْلَ مِنْهُ، وَإِنْ أَبَى ضَرِبَتْ عُنُقُهُ.
وَأَمَّا الْكُفَّارُ، فَإِنَّمَا يُدْعَوْنَ إِلَى الْإِسْلَامِ. فَإِنْ قَبِلُوا، كُفَّ عَنْهُمْ؛ وَإِنْ أَبَوْا، وَبَدَّلُوا
الْحِزِّيَّةَ فِي مَوْضِعٍ يَجُوزُ قَبُولُهَا، كُفَّ عَنْهُمْ، وَقَبِلَ مِنْهُمْ. وَأَمَّا أَنْ يُنَاطَرُوا، عَلَى أَنْ
لَا يُحْتَجَّ عَلَيْهِمْ بِكِتَابِنَا وَلَا بِنَبِيِّنَا، فَهَذَا لَا يَجُوزُ. فـ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ».

Voici le contenu de ce dialogue, d'après la traduction quelque peu résumée faite en 1853 par Dozy⁴⁰.

Il lui dit: «j'ai assisté deux fois à ces séances, mais je me suis bien gardé d'y retourner». Et pourquoi, lui demanda Ibn Abi Zayd. «Tu vas en juger» répliqua Abū 'Umar. «À la première séance à laquelle j'assistais se trouvaient non seulement des Musulmans de toutes sectes, orthodoxes et hétérodoxes, mais aussi des mécréants, des guèbres, des matérialistes [Dahriyyin], des athées, des Juifs, des Chrétiens, bref il y avait des incrédules de toute espèce. Chaque secte avait son chef chargé de défendre les opinions qu'elle professait et chaque fois qu'un de ces chefs entra dans la salle, tous se levaient en signe de respect et personne ne reprenait sa place avant que ce chef se fut assis.

La salle fut bien au comble et lorsqu'on se vit au complet un des incrédules prit la parole. «Nous nous sommes réunis pour raisonner» dit-il. «Vous connaissez tous les conditions. Vous autres les Musulmans vous ne nous opposerez pas des raisons tirées de votre Livre ou fondées sur l'autorité de votre prophète, car nous ne croyons ni à l'un ni à l'autre. Chacun de nous se bornera donc à des arguments tirés de la raison humaine». Tous applaudirent ses paroles.

«Tu concevras, continua Abū 'Umar, qu'ayant entendu de telles choses, je ne retournerai pas dans cette assemblée. On me proposa cependant d'en visiter une autre, je m'y rendis mais c'était le même scandale».

40) Reinhart Pietrer Anne DOZY, Recension du livre d'Ernest RENAN, «Averroes et l'Averroïsme. Essai historique», in *Journal Asiatique*, 5^e série, vol. 2 (1853), pp. 90-96, ici p. 93.

Le texte continue, racontant la réaction scandalisée et véhémement du juriste de Kairouan. Ce qui est intéressant, c'est que nous avons là la description d'un témoin oculaire. Il nous dépeint une société où règne la tolérance la plus absolue, ce qui choquera précisément le savant maghrébin. Car on y trouve non seulement des Musulmans de toutes tendances, mais encore des Chrétiens de toutes tendances et des Juifs, voire même des *Zindīq*, des *Dahriyyīn* et des athées, bref tout ce que l'on peut imaginer de groupes religieux en cette Baġdād cosmopolite, avec un égal respect pour tout le monde.

Notre savant était déjà choqué de voir qu'on se levait quand le chef d'un groupe d'incrédules arrivait et on attendait avec respect qu'il se soit assis pour s'asseoir. Mais que l'on autorise ces mécréants à proclamer en public: «Vous ne nous opposerez pas des raisons tirées de votre Livre ou fondées sur l'autorité de votre prophète, car nous ne croyons ni à l'un ni à l'autre», c'était vraiment trop!

C'est cette vision de la société, difficilement acceptable encore aujourd'hui dans de nombreux pays musulmans, que les Suryān ont contribué à faire passer dans les mœurs, grâce à deux siècles de travail intellectuel continu. Ils ont contribué à créer une société ouverte et tolérante, où l'on se dit la vérité en face, une société civile, dirait-on aujourd'hui, bien que régie par l'islam. Le fin mot de l'histoire est donné à la fin: «Chacun de nous se bornera donc à des *arguments tirés de la raison humaine*». C'est sur la base de la raison, et de la raison seule, qu'a lieu la discussion.

2. L'ARRÊT DE CE MOUVEMENT PAR LE RETOUR DE L'ORTHODOXIE

Ce mouvement va continuer, et la relève sera prise par les auteurs Musulmans, savants et surtout philosophes. Mais on se demande quand et pourquoi ce mouvement s'est arrêté?

En fait, on estime qu'autour du XII^e siècle, ce mouvement qu'on pourrait appeler «l'*Aufklärung*» du monde arabe, le siècle des lumières, ce mouvement va s'interrompre ou va diminuer; non pas que les études mathématiques, botaniques, médicales, astronomiques et autres sciences se soient arrêtés, loin de là: elles vont continuer à se propager. Mais tout ce qui pouvait se rapporter de près ou de loin à la religion va s'interrompre. Il va y avoir un retour de flamme de l'orthodoxie qui commence avec l'acharisme au X^e siècle.

Je crois que, quand on parle du XII^e siècle, c'est en se référant généralement à Ġazālī, mort en 1111. Ġazālī, un des plus extraordinaires penseurs

de l'islam, après avoir étudié diverses disciplines, dont la philosophie, et être passé par une crise existentielle, a vécu une expérience spirituelle et a trouvé sa voie dans une mystique orthodoxe à la portée de tout le monde, une spiritualité profonde. Son apport essentiel me semble être d'avoir réussi à spiritualiser l'islam, trop souvent limité à une observance juridique. Son œuvre magistrale, *l'Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, est une véritable «revivification des sciences de la religion».

Mais par le fait même, c'est une fermeture à tout ce qui pourrait porter atteinte à l'orthodoxie sunnite ach'arite; si bien qu'il va écrire, à la fin de sa vie, l'ouvrage intitulé «De l'égarément des philosophes», *Tahāfut al-falāsifah*, qui marquera un cran d'arrêt dans l'effort de réflexion philosophique des penseurs musulmans. Ibn Rušd, l'Averroès des Latins (Cordoue 1126 - Marrakech 1198), réfutera bien ses propos dans son «De l'égarément de l'égarément des philosophes» (*Tahāfut tahāfut al-falāsifah*), mais son ouvrage sera loin d'avoir la portée de celui de Ġazālī.

Plus tard, Averroès composera un petit livre extraordinaire intitulé «Traité décisif», mais qu'on pourrait intituler «De l'harmonie de la Loi révélée et de la Raison» (*Faṣl al-maqāl fī mā bayn al-šarī'ah wa-l-ʿaql min al-ittiṣāl*), qui est, à mon avis, le joyau de l'œuvre d'Averroès. Il s'efforce de montrer l'harmonie existant entre la *šarī'ah* et la raison, par une argumentation qui rappelle assez ce qui sera dit plusieurs siècles plus tard, au concile Vatican I, en 1870, à savoir que les deux réalités tirent leur origine de Dieu, et qu'il ne peut y avoir contradiction entre elles. Quand donc il y a opposition entre elles, ce ne peut être qu'en apparence. Et comme la raison suit des normes (la logique) qui ne sont pas sujettes à erreur, tandis que la révélation est souvent sujette aux mésinterprétations des commentateurs, il faut donc préférer ce que dicte la raison à ce qui semble être affirmé par la révélation.

On comprend assez que le discours d'Averroès sera condamné par les savants et l'autorité musulmane, et qu'il restera «une voix qui crie dans le désert». Ce discours sera essentiellement recueilli par l'Occident latin et ne reviendra en Orient que récemment, grâce notamment à la thèse de doctorat d'Ernest Renan (1823-1892) sur «Averroès et l'averroïsme» qu'il présenta en 1852 et qui ne sera publié qu'en 1882; par elle, des Arabes ouverts à la culture occidentale redécouvrent cet auteur. Aujourd'hui, l'Orient essaye de remettre en valeur la pensée d'Averroès, mais il faut vaincre des siècles de léthargie de la pensée arabo-musulmane, voire de fermeture explicite à toute pensée novatrice.

Je crois donc que la cause de cet arrêt est justement la synthèse de Ġazālī. Elle est tellement fascinante qu'on n'a pas pu la dépasser, et se présente comme le sommet de la réflexion religieuse musulmane, sommet qui ne peut être dépassé. On peut dire qu'ayant atteint l'apogée de la pensée traditionnelle renouvelée, il a bloqué toute réflexion ultérieure. C'est la raison pour laquelle on dit souvent que Ġazālī a «clos la porte de l'effort intellectuel» (*aġlaqa bāb al-iġtihād*).

3. LA PÉRIODE DE LA DÉCADENCE (XIV^e - XVIII^e SIÈCLES)

Les siècles passent. Le 15 février 1258 les Mongoles envahissent Bagdād; le dernier calife abbasside est exécuté, les 36 bibliothèques de la ville brûlent, dont la prestigieuse "Maison de la Sagesse" (*Bayt al-Hikmah*), des centaines de milliers de personnes sont tuées. Certains théologiens expliquent alors que cette catastrophe est due au fait de l'ouverture du califat abbasside au brassage des civilisations des cultures et des religions, et de la non affirmation de la supériorité de l'islam.

Entre temps, Le Caire est devenu avec Saladin (Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī) le nouveau centre du monde musulman.

Du côté chrétien, ce sont les Coptes qui vont recueillir l'héritage patristique, en rassemblant tout ce que les diverses communautés chrétiennes de Syrie et d'Irak ont traduit ou composé, sans distinction. Et ce sera le renouveau intellectuel copte entre 1170 et 1330 environ, dans toutes les sciences religieuses: Bible, patristique, hagiographie, liturgie, droit canon, théologie, apologétique, spiritualité, histoire ecclésiastique, etc., mais non pas dans les sciences philosophiques, médicales et mathématiques, comme cela avait été le cas avec les Suryān.

Dans le monde arabo-musulman, il y aura encore des savants individuels (philosophes, mathématiciens et astronomes, médecins et botanistes, etc.), des étoiles filantes telles que Ibn Ḥaldūn (1332-1406) ou Ġalāl al-Dīn al-Šūyūtī (1445-1505); mais il n'y a plus un «projet culturel» pris en charge par les rois et les princes. Et ce sera «l'âge de la décadence» (*ʿaṣr al-inḥiṭāṭ*), comme l'appellent les historiens de la culture arabe.

4. RETOUR DE CE MOUVEMENT AU XIX^e SIÈCLE: LA NAḤḌAH OU RENAISSANCE

Il faudra attendre le début du XIX^e siècle et le choc civilisationnel créé par la campagne de Bonaparte (1798-1801) pour que l'Égypte se réveille et prenne conscience du retard considérable pris par le monde arabe par rapport à

l'Occident. Grâce à la perspicacité et à l'ouverture d'esprit des souverains d'Égypte, à commencer par Méhémet Ali, gouverneur d'Égypte de 1805 à 1849, un nouvel élan est donné à cette nation. Ce n'est pas le lieu de développer cette épopée en cette conférence, d'autant plus que cela est bien connu. Je voudrais seulement, dans le cadre de notre exposé, souligner ici encore le rôle des chrétiens dans ce mouvement culturel et de société.

Une fois de plus, nous retrouvons le même phénomène qu'au IX^e et X^e siècles. D'une part, une autorité musulmane désirant s'ouvrir au monde extérieur représenté par l'Europe, en l'occurrence ici Méhémet Ali et surtout son petit-fils Isma'îl Pasha (1830-1895), qui obtiendra le titre de khédivé ou vice-roi d'Égypte (1863-1879), et qui reçut son éducation à Paris à l'École d'État-Major; c'est lui qui voulut faire de l'Égypte un pays libéral lié à l'Europe. D'autre part, des chrétiens frottés à l'Europe depuis plusieurs siècles et parlant les langues européennes. L'Égypte se présente alors comme le pays de l'empire ottoman qui jouit d'une assez large autonomie et qui est le plus ouvert à toute initiative moderne.

Des milliers de chrétiens (commerçants, hommes de science ou de lettres, hommes d'affaires ou entrepreneurs) vinrent du Liban et de la Syrie et s'installèrent en Égypte: au Caire, à Alexandrie, et un peu en Basse-Égypte⁴¹. Ils sont poussés par des motifs tant politiques qu'économiques. Politiques, par suite des événements de 1840 et surtout de 1860. Économiques, du fait de la situation difficile du Liban et de la Syrie, face à un pays (l'Égypte) en pleine expansion économique.

Ils vont contribuer largement à la création de l'Égypte moderne, tant au plan économique qu'au plan politique et culturel. Ce sont eux qui seront les intermédiaires entre l'Égypte et l'Europe, et ce sont eux qui lanceront tout ce qu'il y a de nouveau en Égypte, surtout au plan de la pensée: la presse, le théâtre, le cinéma plus tard, la poésie nouvelle, le roman nouveau, le roman historique, etc..., mais aussi les idées nouvelles. On ne les appellera pas "*Suryān*" comme au Moyen-Âge, mais on leur donnera un nom de groupe: ce seront les "*Šawāmm*" (pluriel de *Šāmī*), les gens de Syrie (*al-Šām* = Damas et par extension la Syrie). Ils habiteront certains quartiers du Caire, tel que *al-Dāhir* ou les *Quṣūr al-Šawāmm* à Choubra.

À nouveau, ils seront souvent considérés comme des athées (des *Zanādīqah*), parce que ce sont eux qui introduisent les nouvelles idées, comme

41) Voir Mas'ūd Dāhir [Massoud Daher], *Al-Hiğrah al-lubnāniyyah ilā Miṣr. Hiğrat al-Šawāmm*, Éditions de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1986.

le darwinisme, la théorie de l'évolution, le matérialisme et plus tard le communisme et l'athéisme, et ainsi de suite. Il s'agissait souvent de chrétiens ayant rompu avec leurs Églises, comme l'a bien montré le P. Jean Fontaine, p.b., dans sa thèse de doctorat⁴².

5. RETOUR À L'ORTHODOXIE MUSULMANE FONDAMENTALISTE

Ce mouvement a continué fortement jusqu'à la fin de la première guerre mondiale, et s'est maintenu encore au XX^e siècle, jusque vers les années 1950. Mais déjà la réaction de l'orthodoxie sunnite avait commencé à se faire sentir avec le mouvement des "Frères Musulmans", fondé en 1928 par Ḥassan al-Bannā, avec comme père spirituel le disciple du plus célèbre réformateur musulman, le cheikh Muḥammad ʿAbduh.

Ce disciple, Rašīd Riḍā, originaire de "Tripoli de Syrie" (*Ṭarābulus al-Šām*, comme on disait) mais installé au Caire, va renverser les idées de son maître tout en prétendant le suivre et l'expliquer. Souvent, il fermera les portes que Muḥammad ʿAbduh avait ouvertes, et deviendra le maître à penser de Ḥassan al-Bannā et de l'équipe des Frères Musulmans. Ce mouvement va proposer à nouveau le retour à l'orthodoxie la plus stricte, pour créer une société islamique fondée sur les principes et les pratiques de l'islam par un retour à l'"âge d'or" de l'islam, celui des "califes bien guidés" (*al-ḥulafā' al-rāšidūn*).

Depuis une trentaine d'années, à partir du milieu des années 1970, on pourrait presque le dater le l'année 1974, ce courant sera renforcé ou substitué par le courant wahhabite, venu d'Arabie Saoudite, qui inonde aujourd'hui (conjointement à son pétrole) le monde entier. À la faveur du boom pétrolier (le prix du pétrole ayant quadruplé en quelques mois) et du besoin pour l'Arabie de redorer son blason en se donnant une image de "défenseur de l'islam", l'Arabie va investir très fort en Égypte et dans les pays arabes, plus tard en Afrique et en Asie, pour ré-islamiser les pays musulmans.

Nous nous trouvons face à une nouvelle orthodoxie, qui va lutter contre tout ce qui semble contribuer à l'ouverture à la raison, en particulier contre l'Occident qui apparaît comme le pôle le plus attractif pour le monde musulman. L'Occident se présente, en effet, avec un double aspect: positif et négatif, attrayant et répulsif.

Attrayant, l'Occident (et surtout l'Europe) l'est par ses institutions: la

42) Jean FONTAINE, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Ibla, Tunis, 1996, 159 p.

démocratie et la liberté, les droits de l'homme; le droit de chaque peuple à s'autodéterminer, à disposer de soi-même, à décider de son avenir; l'égalité des sexes, et la liberté religieuse (le droit de chaque personne à décider d'être croyante ou incroyante); etc.

Mais cet aspect positif comporte aussi le revers de la médaille: toutes ces libertés seront considérées comme un danger suprême pour le croyant, comme cela l'avait été pour le croyant chrétien au XVIII^e siècle. De même, la liberté sexuelle a conduit l'Occident à des excès que la société musulmane rejette en très grande majorité. Enfin, ces libertés représentent évidemment un gros danger pour l'État. De là, le phénomène du rejet de l'Occident chez ceux des musulmans qui veulent "protéger" l'islam du danger de la contamination étrangère.

CONCLUSION

Peut-on essayer de conclure?

Nous nous trouvons aujourd'hui dans une situation délicate. D'une part, une pensée libérale et ouverte sur le monde, héritée du mouvement de la Renaissance (la Nahḍah) des XIX^e-XX^e siècles, laquelle rejoint, comme nous l'avons dit, le courant de la Nahḍah 'abbasside des IX^e-X^e siècles. Aujourd'hui encore, les tenants de cette vision culturelle mettent la science et la raison à la base de toute réflexion et de toute action. D'autre part, une pensée qui se trouve en confrontation avec le monde moderne et notamment l'Occident, qui prend pour référence presque unique l'islam comme il a été interprété dans les siècles passés, rejetant tout ce qui ne se trouve pas chez "les Anciens".

Dans ce contexte, je pense que les chrétiens (Suryān et autres), bien qu'ils soient une petite minorité, ont un rôle important à jouer, en s'inspirant de leur tradition propre. Il s'agit d'affirmer, dans la vie sociale et politique, le primat de la raison sur la révélation, le primat de l'être humain sur toute autre réalité (j'allais dire, mais n'ai pas osé le faire, le primat de l'homme sur Dieu). Mieux, d'affirmer le primat de la raison informée par la foi et par la révélation, car il ne peut y avoir de contradiction entre raison et révélation si elles sont bien comprises. C'était déjà le propos d'Averroès et de tous les penseurs qui ont cherché à être en même temps des croyants et des hommes cultivés.

Je crois que c'est cela qui est en jeu aujourd'hui; et c'est pourquoi, plus que jamais, il y a un rôle fondamental que doivent jouer toutes les personnes

éclairées (en Égypte, on aime bien ce terme de *al-Mustanīrīn*), quelle que soit leur croyance ou leur incroyance, pour dire: «Nous voulons construire ensemble une société éclairée, respectueuse de chaque personne humaine et de chaque groupe humain».

Or, il me semble que, dans notre tradition chrétienne, nous sommes mieux armés que d'autres pour cela. Sans chercher à faire la leçon à qui ce soit, il faut à tout prix chercher ceux qui ont le même projet et qui sont en continuité avec cette tradition humaniste. Les chrétiens du Proche-Orient d'aujourd'hui, comme l'ont fait avant eux les Suryān de l'époque médiévale, peuvent collaborer à élaborer un projet de société qui ne rejette pas la foi en Dieu, mais qui a pour point de départ comme pour point d'arrivée l'Homme, dans ce qui le rend spécifique, à savoir en tant qu'être doué de raison et de liberté.

CEDRAC
Université Saint-Joseph
Beyrouth - **Liban**
E-mail: samirksj@hotmail.com

Samir Khalil SAMIR